



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Filozofia jako myślenie historyczne : spór o filozofię współczesną

Author: Andrzej J. Noras

Citation style: Noras Andrzej J. (1998). Filozofia jako myślenie historyczne : spór o filozofię współczesną. W: J. Bańka, B. Szubert (red.), "Przybliżanie przeszłości : księga pamiątkowa ofiarowana profesorowi Czesławowi Głombikowi z okazji czterdziestolecia pracy nauczycielskiej" (S. 112-120). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Andrzej J. Noras
Uniwersytet Śląski, Katowice

Filozofia jako myślenie historyczne Spór o filozofię współczesną

Gdy uświadamiamy sobie, jak trudno znaleźć jedną filozoficzną tezę, która byłaby prawdziwa dla wszystkich zajmujących się filozofią, wówczas zadajemy sobie zarazem pytanie, dlaczego tak się dzieje. Próba odpowiedzi zdaje się wskazywać na specyfikę filozofii, rozumianej jednak odmiennie od potocznego ujmowania jej sensu, celu, przedmiotu i metody. Dopiero wówczas wyzwolenie z myślenia potocznego jawi się początkiem filozofii, u której źródeł staje się przed pytaniem o znaczenie i sens wiedzy historycznej. Należy wszakże zastrzec, że nie jest oczywiste również to, iż wartość wiedzy historycznej nie podlega dyskusji. Znamy z historii filozofii przykłady myślicieli, którzy jej nie znali, a mimo to weszli na stałe do kanonu filozofii. W równym stopniu krytyka filozofii z pozycji postmodernizmu jest przede wszystkim krytyką tradycji filozoficznej. Skądinąd wiemy na szczęście o tym, iż wielkość szkoły filozofowania polega w dużej mierze na wskazaniu, że filozofia musi znaleźć oparcie w autorytetach¹. Wydaje się, że bez nich nie ma filozofii, chociaż z równą pewnością można i należy zastrzec, iż dziś nie jest to teza powszechnie uznawana.

Pytanie o sens uprawiania historii filozofii u schyłku XX wieku jest jak najbardziej zasadne. Co z tego, że rozpoczął się on od przełamania psychologizmu, w którym upatrywano niebezpieczeństwa relatywizmu i sceptycyzmu, skoro kończy się psychologizmem? Psychologizm początku XX wieku, a raczej końca XIX nie jest tym samym psychologizmem, z którym mamy do czynienia dziś. Nie umniejsza to jednak w niczym wartości absurdałnej, jak by się mogło na pierwszy rzut oka здаwać, tezy, że przełamanie psychologizmu doprowadziło do psychologizmu. Przełamanie psychologizmu w głównej mierze zawdzięczamy dziełom wyznaczającym po-

¹ Teza ta znajduje potwierdzenie w filozofii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, kontynuowanej w Uniwersytecie Warszawskim przez Jana Legowicza i Władysława Tatarkiewicza, a także w filozofii uprawianej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez wychowanka Kazimierza Ajdukiewicza – Stefana Świeżawskiego i jego uczniów (M. Gogacza, M. A. Krapca, W. Stróżewskiego i innych).

czątek filozofii XX wieku. Jednym z nich, najbardziej znanym, jest tom pierwszy *Logische Untersuchungen* Edmunda Husserla². Ale to właśnie Husserl, poszukujący wiedzy pewnej, dochodzi do pojęcia redukcji transcendentalnej, w której czai się niebezpieczeństwo solipsyzmu, a przede wszystkim sceptycyzm i relatywizm. Wprawdzie Husserl w redukcji transcendentalnej upatruje jedynie powstrzymania się od spełniania tezy naturalnego nastawienia, ale sam fakt, że idzie drogą Kartezjusza, jest początkiem relatywizmu, tak obecnie modnego w filozofiach „postmodernistycznych” bądź „postfilozoficznych”.

Poszukiwanie pewności doprowadziło więc Husserla do redukcji transcendentalnej, której wynik stanowi świadomość transcendentalna – samodzielny obszar bytowy oprócz samodzielnego obszaru poznawczego³. Wyłaniają się tym samym dwa problemy: znalezienie źródła absolutnej pewności, którą stanowić ma zasada wszystkich zasad, oraz źródła nadawania sensów przedmiotowych. Co z tego, że Husserl znalazł źródło absolutnej pewności, skoro nie można zgodzić się na cenę, jaką przyszło za to zapłacić. Ceną jest relatywizm, gdyż świadomość nadająca sens nie jest podmiotem poznającym obiektywną rzeczywistość, lecz nadającą jej sens. Kryje się więc tutaj pułapka refleksji: czy świadomość chce ujmować transcendentną, niezależną od niej, obiektywną rzeczywistość, czy też chce nadawać sensy przedmiotowe? Od antypsychologizmu *Logische Untersuchungen* przechodzi więc Husserl do świadomości transcendentalnej, będącej źródłem wszelkiej przedmiotowości. W ten sposób nie tylko pozostaje z dala (by nie rzec w sprzeczności) od swego punktu wyjścia, lecz ponadto otwiera drogę do postmodernizmu Derridy, gdzie członem pośrednim jest Heideggerowska metodyczna destrukcja refleksji. Wojciech Chudy ukazuje, w ostatniej części swojej rozprawy *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, w jaki sposób dokonuje się przejście między myślą Husserla, Martina Heideggera a modnego dziś postmodernisty, Jacques’a Derridy⁴. I chociaż na dobrą sprawę nie wiadomo, jak scharakteryzować postmodernizm, to jednak dwie cechy znamionują go z całą pewnością: krytyka wszelkiej tradycji filozoficznej⁵ oraz relatywizm⁶. Można mu przeciwstawić filozofię nastawioną przedmiotowo, filozofię klasyczną bądź

² Nie można jednak zapominać, że w tym samym czasie ukazały się Maxa Schelera *Die transzendente und die psychologische Methode. Eine Grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik* oraz Alexandra Pfändera *Die Phänomenologie des Willens*.

³ Zob. S. J u d y c k i: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 28–29.

⁴ Zob. W. C h u d y: *Zakończenie otwarte. W: Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. Lublin 1995, s. 303–353.

⁵ „Chociaż postmodernizm postmodernizmowi nierówny, wszystkie jego odmiany łączy programowa i dramatyczna krytyka tradycji, a dzieli konsekwencja w jej przewyżnianiu”. H. K i e r e ś: *Postmodernizm. W: Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 267.

⁶ „Zauważmy na koniec, że dyskusja z postmodernizmem odsyła ostatecznie do sporu ze sceptycyzmem, relatywizmem, irracjonalizmem czy fideizmem [...], z czego wynika, że – wbrew niektórym poglądom – nie jest on odkryciem XX w.” H. K i e r e ś: *Postmodernizm...*, s. 272.

neoklasyczną. Ale kto dziś chce studiować klasyków filozofii, skoro można filozofować bez trudu studiowania i znajomości Platona i Arystotelesa, Plotyna i Dunsza Szkota, Tomasza i Kartezjusza, Kanta i Hegla?

Kierunek krytyki wszelkiej tradycji filozoficznej uprawianej w ramach szeroko rozumianego nurtu postmodernistycznego jest nieważny. Ważna jest sama krytyka, jej sens i źródła. Jest ona istotna dla historyka filozofii, który właśnie w tym momencie traci rację bytu, ponieważ nikt nie wykazuje zainteresowania jego osiągnięciami naukowymi, choćby były najbardziej rewelacyjne. Praca historyka filozofii zamyka się w kręgu zainteresowań kolegów fachowców, złąknionych autentycznej wiedzy z zakresu historii filozofii.

Na szczęście nie można całej filozofii współczesnej zamknąć w postmodernizmie, tak jak nie można jej zamknąć między filozofią Edmunda Husserla a Jacques'a Deridya. W obliczu takiego dylematu stoją niejednokrotnie autorzy podręczników z zakresu tzw. filozofii współczesnej. Gdzie szukać jej początku, skoro ma to być właśnie filozofia współczesna? Thomas Langan pisze tak: „Z chwilą gdy odrzuciliśmy jedyną pewną definicję filozofii współczesnej – mianowicie, że jest to filozofia tworzona przez ludzi, którzy aktualnie żyją – trudno ustrzec się przed powrotem wprost do Talesa.”⁷ Tak radykalnej tezy wprowadzie autorzy wspomnianego dzieła nie realizują, warto jednak mieć ją na uwadze, gdyż w sposób naturalny stanowi przeciwwagę krytyki, jakiej poddają filozofię postmoderniści (choć nie tylko). Nie ma więc, w świetle tej książki, niebezpieczeństwa, że historyk filozofii pozostanie bez zajęcia. Ale w takim samym stopniu nie ma zgodności, co do tego, jak pojmować filozofię współczesną. O ile Langan wskazuje na Kartezjusza jako Kopernika filozofii⁸, o tyle autorzy polskich dzieł z interesującego nas zakresu rozpoczynają rozważania od filozofii pozytywistycznej. Witold Mackiewicz nie wyraża swojego zdania na temat arbitralnego rozstrzygnięcia początku filozofii współczesnej, wchodząc od razu *in medias res*⁹. Inaczej Andrzej Miś, wyjaśniający swoje stanowisko następującym rozumieniem terminu „filozofia współczesna”: „[...] nie wdając się w szersze rozważania na temat znaczenia samego terminu »filozofia współczesna« – który bynajmniej nie jest jednoznacznie rozumiany – chciałbym jedynie zaznaczyć, że za filozofię współczesną uważam te koncepcje filozoficzne, które przez dzisiaj żyjącego człowieka mogą być uznane za artykulacje jego wizji świata i człowieka, które (najczęściej we fragmentach i w zniekształceniu) funkcjonują w naszej świadomości potocznej (przy czym ci, którzy wyznają takie czy inne poglądy, niestety rzadko kiedy wiedzą, kto je pierwszy sformułował i z jakiego dzieła filozoficznego one pocho-

⁷ T. Langan: *Filozofia niemiecka*. W: E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*. Tłum. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski. Warszawa 1977, s. 7.

⁸ „[...] nie wahamy się akcentować patronatu Kanta [...], a ostatecznie, oczywiście, patronatu Kartezjusza. (Kartezjusz, a nie Kant, jest Kopernikiem filozofii [...].” Ibidem, s. 5.

⁹ Zob. W. Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie*. Warszawa 1996.

dzą). To tłumaczy – jak sądzę – dlaczego w niniejszej książce zaprezentowane zostały takie a nie inne nurty filozoficzne.”¹⁰

Argument A. Misia nie wytrzymuje krytyki, kiedy spojrzy się na wizję filozofii nauki urzeczywistnioną przez Michała Hellera, który wskazuje na konieczność powiązania badań systematycznych z historią problemu i pisze: „Nie piszę dzieła z historii nauki. Historię traktuję wyłącznie jako laboratorium, w którym najlepiej można podpatrzeć funkcjonowanie nauki i jej metod. [...] Oczywiście staram się korzystać z jak najlepszych opracowań, ale historię nauki traktuję jako narzędzie; chcę dzięki niej dotrzeć do sedna funkcjonowania nauki.”¹¹

Nie podejmując dyskusji z poglądem A. Misia, można jedynie zaznaczyć, że kryterium uznawania przez człowieka pewnej wizji za swoją nie może być decydujące, zwłaszcza że można je bardzo szeroko rozumieć. Każda wizja filozofii może mieć oparcie dalej w historii, niż wydawać by się mogło nawet jej autorowi, przy jednoczesnym braku tej świadomości. Skoro jednak tak należy rozumieć filozofię współczesną, to jak zrozumieć neokantyzm – na przełomie XIX i XX wieku będący najbardziej żywotną filozofią – bez znajomości filozofii Kanta? Nawet gdy autor zakłada tę znajomość, wówczas można zapytać inaczej: gdzie leży sens idealizmu niemieckiego i neokantyzmu, a więc filozofii współczesnej, jeśli nie u samego Immanuela Kanta. Można i trzeba pozostawić Kartezjusza nowożytności, ale nie można zrobić tego samego z Kantem. Kant, a wraz z nim cały idealizm niemiecki, stanowi integralną część filozofii współczesnej. Nie sposób bowiem zrozumieć Husserla bez Kartezjusza i Kanta, tak samo jak nie można na przykład zrozumieć etyki materialnej Maxa Schelera bez znajomości myśli Friedricha Nietzschego. Nie bez racji Stanisław Judycki akcentuje brak jednoznaczności w rozumieniu terminu „filozofia współczesna”. Jednakże, odwołując się do tezy Nicolaia Hartmanna, zawartej w jego *Das Problem des geistigen Seins*, podkreśla – inaczej niż A. Miś – że „współczesność jest zawsze interpretowana jako rezultat dziejów ją poprzedzających. »Rezultat« nie musi tu oznaczać, że dzieje i powstająca w ich wyniku współczesność muszą być traktowane jako »koniecznościowy pochodź rozumu« czy też jako dążenie ducha obiektywnego do realizacji jakiegoś celu. Proces dziejowy jest zbyt złożony, zawiera zbyt wiele czynników, aby skończony rozum ludzki mógł go przejrzeć i stwierdzić np., że współczesność jest albo kresem, albo etapem jakiejś logiki dziejów. Z drugiej jednak strony, każda próba diagnozy stanu filozofii współczesnej i współczesności musi przyjąć, że nie powstały one z niczego, a pozytywnie, że ich stan aktualny jest, przynajmniej do pewnego stopnia, konsekwencją wcześniejszych fragmentów dziejów.”¹²

Jeszcze radykalniej niż W. Mackiewicz i A. Miś formułuje swoje stanowisko Stefan Sarnowski, dla którego historycznie rozumiany termin „filozofia współczesna”

¹⁰ A. Miś: *Filozofia współczesna. Główne nurty*. Warszawa 1995, s. 10.

¹¹ M. Heller: *Uchwycić przemijanie*. Kraków 1997, s. 13.

¹² S. Judycki: *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historyzoficzne*. W: *Filozofować dziś...*, s. 246.

jest pojęciem sprzecznym, jak bowiem argumentuje, właśnie pojęciem sprzecznym jest historia współczesna. Skoro tak, to także historia filozofii współczesnej podlega krytyce¹³. Sarnowski stara się uzasadnić ciągłość filozofii nowożytnej do tego stopnia, iż stwierdza: „Wyrazem jedności całej filozofii nowożytnej jest to, że Descartes i Husserl kroczą po tej samej drodze. Różnica między nimi jest właściwie tylko różnicą czasu (ponad dwieście lat), umożliwiającego temu ostatniemu przesunięcie się na owej drodze dalej.”¹⁴ Tym, co przemawia za takim rozumieniem filozofii współczesnej, ma być problem nauki, ale właśnie pojawiają się tu dwa argumenty. Pierwszego używa sam Sarnowski, wykazując daleko idącą zbieżność z myślą Thomasa Langa¹⁵. Na drugi zwraca zaś uwagę ks. Stanisław Kamiński, gdy wskazuje, że ludzkość zdobywa samoświadomość nie w procesie myślenia ignorującego swoje historyczne osiągnięcia (a więc myślenia ahistorycznego), lecz właśnie w stopniowym i złożonym procesie dojrzewania (czego rezultatem jest właśnie nauka)¹⁶. Kiedy jednak przychodzi Sarnowskiemu określić początek filozofii współczesnej, wtedy – będąc nie do końca konsekwentnym – nie przekreśla historii i wskazuje go w dacie śmierci Hegla. W rezultacie, poczynając od totalnej krytyki terminów, „historia filozofii współczesnej” oraz „filozofia współczesna” ląduje tam, gdzie W. Mackiewicz i A. Miś, czyli w pozytywizmie Comte’a.

Współczesność zatem można rozumieć na wiele sposobów, przy czym:

- wyrazicielem wąskiego rozumienia jest Sarnowski (skoro w Husserlu upatruje kontynuatora Kartezjusza);
- szersze rozumienie proponują Mackiewicz i Miś;
- najszersze rozumienie prezentują Kamiński i Langan.

W tym najszerszym rozumieniu filozofia nie powstaje z niczego, ale ujęta jest jako *philosophia perennis*. Początku filozofii współczesnej należy więc poszukiwać nie w określonej historycznie dacie, lecz w rozumieniu jej samej. Postulat ten zdaje się mieć istotne znaczenie dla szerokiego rozumienia terminu „filozofia współczesna”, a co za tym idzie – terminu „historia filozofii współczesnej”; tym bardziej że spośród wszystkich nauk filozofia jest nauką w sposób najsilniejszy związaną ze swą historią i z niej czerpiącą. Bez historii filozofia może być filozofią Kartezjusza bądź Husserla albo tylko kolejną próbą „wyważania otwartych drzwi”. To ostatnie jest jednak

¹³ Zob. S. Sarnowski: *Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii*. Warszawa 1988, s. 183.

¹⁴ S. Sarnowski: *Świadomość i czas. O początkach filozofii współczesnej*. Warszawa 1985, s. 19.

¹⁵ „Należałoby stwierdzić, iż słuszne byłoby przekonanie, że początkiem filozofii współczesnej jest początek filozofii nowożytnej. Wtedy to został ustanowiony wspólny dla jednej i drugiej problem, czyli problem nauki. Można jeszcze pójść dalej i powiedzieć, że początki filozofii współczesnej sięgają starożytnej Grecji, gdzie została powołana do życia filozofia jako taka.” S. Sarnowski: *Rozumność i świat...*, s. 186.

¹⁶ Zob. S. Kamiński: *Pisma wybrane*. T. 4: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1992, s. 47.

problemem nie do przejścia dla wielu współczesnych (w znaczeniu wąskim) filozofów.

Trudności z jednoznacznym określeniem konotacji terminu „filozofia współczesna” mają swoje źródło nie tylko w pozytywnym bądź negatywnym rozumieniu terminu „współczesność”. Czy „współczesność” oznacza czasy obecne (tu i teraz), czasy obecne i bezpośrednio je poprzedzające, a zatem odbijające się echem dla ludzi żyjących u progu trzeciego tysiąclecia (cały XX wiek, czyli od napisania przez Husserla *Logische Untersuchungen*), czy też należy ją rozumieć jeszcze szerzej? Odpowiedź, mimo iż powinien jej udzielić właściwie historyk filozofii, odpowiednio argumentując na rzecz przyjęcia tej czy innej daty za punkt przełomowy dla początku, okazuje się o wiele bardziej skomplikowana. Wynika to z faktu, że u podstaw rozumienia periodyzacji historii filozofii leży określona koncepcja filozofii. Wymaga zarazem odwołania się do dwóch zasadniczych nurtów uprawiania refleksji filozoficznej w historii, a mianowicie Arystotelesa i „Kopernika filozofii”, a więc Kartezjusza. Odwołanie to ukazuje nam dwa metodologiczne podejścia do filozofii: historyczne i ahistoryczne. W pierwszym wypadku filozofia nie jest możliwa w oderwaniu od jej historii, w drugim zaś – historia zostaje zepchnięta na plan drugi. Takie rozumienie filozofii nie jest nam obce, gdyż właśnie w historii filozofii ścierają się owe dwie koncepcje. Zauważył to między innymi Nicolai Hartmann, który w roku 1936 pisał o konieczności powrotu do historii filozofii jako przedmiotu badań, podkreślając zarazem, że nieco inaczej wyglądało to na początku naszego stulecia¹⁷.

Postulat historycznego rozumienia filozofii musi być uzupełniony drugim, a mianowicie rozumieniem dziejowości filozofii jako obszaru badań nie tylko dla historyka filozofii. Filozofia może być obszarem badawczym pod względem czysto historycznym (jako historia filozofów tworzących wiedzę), pod względem historyczno-problemowym (jako wiedza o filozofach usiłujących rozwiązać problemy filozoficzne) i wreszcie pod względem problemowym (jako historia problemów). W tym ostatnim wypadku filozofowie nie zawsze pojawiają się na pierwszym planie, lecz jedynie jako autorzy konkretnych, do rozwiązania filozoficznych zagadek koniecznych i ciągle aktualnych poznań. Właśnie w aktualności problematyki filozoficznej tkwi źródło odniesień historycznych, a zarazem właściwe rozumienie ważności określonych rozstrzygnięć historycznych stanowi klucz do, bądź co bądź, arbitralnego określenia początku filozofii współczesnej.

U źródeł właściwego rozumienia filozofii współczesnej można i trzeba wskazać na ważność:

¹⁷ „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Geschichte der Philosophie als Gegenstand der Forschung, Darstellung und Lehre dem Denken unserer Tage wieder ein Gegenstand der Sorge geworden ist. Im Anfang des Jahrhunderts sah es anders aus. In vielbändigen Kompendien schien das Wissen um Vergangenheit und Werdegang des philosophischen Gedankens erarbeitet und wohl aufgehoben zu sein.” N. Hartmann: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. Aus den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften Jahrgang 1936. In: I d e m: *Kleinere Schriften*. 2. Band: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1957, s. 1.

- postulat historycznego uprawiania refleksji filozoficznej;
- dziejową ciągłość filozofii (*philosophia perennis*).

W pierwszym odnajdujemy odniesienie do krytykowanej przez myślicieli współczesnych tradycji, bez której filozofia wpisuje się w swoje czasy – jest nauką bez korzeni, bez tradycji. Stanowi więc współczesną (aktualną), uwarunkowaną przez tu i teraz wizję świata, chociaż częściej jest tylko wizją świata jej autora i nie rości sobie pretensji do racjonalności. Nawet przy założeniu, że racjonalność rozumie się bardzo wąsko, jako intersubiektywną komunikowalność. W drugim zawarta została konieczność wyszukiwania tego, co w tradycji wartościowe i mimo wszystko ważne dla człowieka współczesnego. Filozofia jawi się wówczas nie jako zbiór wielu wizji świata, lecz zbliżanie się ludzkości do prawdy obiektywnej (założeniem jest, że taka prawda istnieje). Wizja ta nie jest nowa, gdyż właśnie taką proponuje Nicolai Hartmann, dla którego ważne są w tym kontekście dwa rozgraniczenia. Po pierwsze, między myśleniem systemowym i problemowym, czyli między filozofią systemową a systematyczną, oraz, po drugie, między tym, co czasowo uwarunkowane w filozofii konkretnego myśliciela, a tym, co ponadczasowe. Określenie tego, co stanowić ma podstawę rozumienia filozofii, jest jednak trudne, gdyż filozofia ostatecznie ujmuje całość rzeczywistości, przy jednoczesnej świadomości ograniczoności ludzkiego poznania¹⁸.

Pojawia się więc trzeci motyw, który ma ogromne znaczenie dla zrozumienia źródeł filozofii współczesnej, a mianowicie konieczność realizmu w ocenie kondycji ludzkiej. Poznanie rzeczywistości jest czy nie jest ograniczone? Odpowiadając pozytywnie na tak postawione pytanie, Hartmann odwołuje się do Kanta, w którego filozofii znajduje początek aktualności wszelkich problemów filozofii współczesnej. Nie znaczy to oczywiście, że myśl autora *Krytyki czystego rozumu* jest wolna od błędów. Znaczy jedynie, że Kant wskazał drogę filozofii, którą zresztą – zdaniem Hartmanna – niewielu filozofów poszło¹⁹. Tę ciągłość filozofii w rozumieniu Hartmanna podkreśla również Thomas Langan, kiedy pisze: „Tylko przestudiowanie w całości dwutomowego dzieła Nicolaia Hartmanna *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (*Filozofia niemieckiego idealizmu*) może dostarczyć podłoża wystarczającego dla zrozumienia wszystkiego, co zaszło współcześnie w filozofii niemieckiej i we francuskim egzystencjalizmie.”²⁰ Ale ta ciągłość wymaga zarazem myślenia historycznego w filozofii, bez którego zostaje ona pozbawiona fundamentu.

Rozważanie problematyki filozoficznej w aspekcie historycznym nastrocza nie-małych kłopotów. Systematyczne rozumienie filozofii bardzo często wyjaśniane bywa

¹⁸ Zob. ibidem, s. 2–3. Michał Heller pisze: „Historia nauki jest przede wszystkim historią »dziania się« problemów [...]”. M. Heller: *Uchwycić przemijanie...*, s. 73.

¹⁹ „Die Kantische »Kritik« ist nur ein Anfang. Freilich ein gewaltiger Anfang! Er harrt noch der Fortführung. Der Weg ist gewiesen. Es gilt ihn zu beschreiten.” N. Hartmann: *Kant und die Philosophie unserer Tage*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. 3. Band: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 345.

²⁰ T. Langan: *Filozofia niemiecka...*, s. 7.

w opozycji do rozumienia historycznego. Alternatywa wówczas zdaje się brzmieć: albo systematyczne rozpatrywanie zagadnień, albo „podejście rozpatrujące (dane zagadnienie czy daną postać) historycznie”²¹. Tymczasem zdaje się chodzić właśnie o to, by systematyczne rozważenie problemu filozoficznego połączyć z uwzględnieniem rozwiązań historycznych i alternatywy tej nie rozumieć jako opozycji, lecz na zasadzie komplementarności. *Philosophia perennis* oznacza komplementarny charakter wszystkich rozwiązań, a więc wnoszenie cegiełek do budowanego od Talesa gmachu zrozumienia problemów istotnych dla „współczesnego” człowieka – przy czym nie jest odkrywaniem Ameryki uświadomienie sobie, że „współczesnym” dla starożytnego Greka był Platon, a dla człowieka średniowiecza był nim Tomasz z Akwinu. Współczesność zatem jest historyczna, i nie można jej rozpatrywać bez odniesienia do historii. Również w filozofii nie istnieje żaden problem, który nie stanowiłby konsekwencji jej wcześniejszych problemów. Nie każdy filozof jest Platonem, Arystotelesem²², Augustynem, Tomaszem z Akwinu, Kartezjuszem czy Kantem. Zdecydowana większość postaci przewijających się w historii filozofii – to myśliciele, którzy w większym lub mniejszym stopniu nawiązują do rozwiązań stanowiących drogowskazy ludzkiego myślenia.

Opozycja systematyczny – historyczny musi więc ustąpić miejsca opozycji systematyczny – systemowy. W pierwszym wypadku zdaje się chodzić o historyczne rozumienie problemów filozofii i o konsekwencję problemową, w drugim – o budowę systemu filozoficznego z pominięciem tejże konsekwencji. Dopiero takie rozumienie systematyczności filozofii, w którym nie neguje się jej historyczności, pozwala mieć nadzieję na rozstrzygnięcie problemu. U podstaw takiego myślenia tkwi teza, że myślenie systemowe nie stanowi szczytu filozofii, lecz jest raczej uproszczoną wizją rzeczywistości. „Właśnie systemy są produktem wstępnie zaprojektowanych koncepcji, przesądów i konstrukcji, tzn. w tym, co istotne, są one właśnie błędami filozofii, tym, co znikome albo przynajmniej w niej wątpliwe.”²³

Dopiero wówczas, kiedy systematyczności nie ujmuje się w opozycji do historyczności, można spróbować określić początek filozofii współczesnej. Będzie on oczywiście arbitralny, tak jak każde umiejscowienie w czasie początku pewnej epoki. Można się wtenczas zastanowić nad tym, czy nie umieścić go wraz z ukazaniem się *Logische Untersuchungen* (1900/1901) Edmunda Husserla, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) Ludwiga Wittgensteina czy też *Sein und Zeit* (1927) Martina Heideggera. Ale rację ma właśnie Bogdan Baran, kiedy w pierwszym zdaniu przed-

²¹ Zob. Wprowadzenie tłumacza do O. Höffe: *Immanuel Kant*. Przeł. A. M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 13.

²² Wystarczy np. przeczytać książkę: G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Przeł. E. I. Zieliński. Lublin 1996, aby zauważyć, jak odmiennie od tradycji można interpretować myśl Stagiryty.

²³ „[...] gerade die Systeme Produkte der vorentworfenen Konzeptionen, Vorurteile und Konstruktionen, d. h. sie sind im wesentlichen gerade die Irrtümer der Philosophie, das Vergängliche, oder doch zum mindesten das Fragwürdige in ihr.” N. Hartmann: *Der philosophische Gedanke...*, s. 6.

mowy do polskiego wydania *Sein und Zeit* pisze: „Rozprawa Martina Heideggera *Bycie i czas* należy do grupy dzieł filozoficznych, które w swojej epoce, tak jak Kanta *Krytyka czystego rozumu* czy Hegla *Fenomenologia ducha*, oddziaływały szczególnie mocno.”²⁴ Skoro jednak chodzi o szerokie rozumienie filozofii współczesnej, to jej początków należy poszukiwać we wspomnianych przez Bogdana Barana dziełach. To właśnie *Fenomenologia ducha* (1807) Georga W. Hegla i *Krytyka czystego rozumu* (1781) Immanuela Kanta są dziełami, które zdominowały myślenie filozoficzne aż po dzień dzisiejszy. I to raczej w nich należy upatrywać źródeł współczesności.

²⁴ B. Baran: *Kontekst „Bycia i czasu”*, W: M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przełożył, przedmową i przypisami opatrzył B. Baran. Warszawa 1994, s. XI.